

**Fehlende Besorgnis, zunehmende
Selbstbezogenheit und moderner Zynismus:
kultursoziologische und sozialpsychologische
Überlegungen zu einem modernen Phänomen**

Kleinspehn, Thomas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kleinspehn, T. (1993). Fehlende Besorgnis, zunehmende Selbstbezogenheit und moderner Zynismus: kultursoziologische und sozialpsychologische Überlegungen zu einem modernen Phänomen. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 17(1), 7-30. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-266424>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

THEMATISCHE BEITRÄGE

Thomas Kleinspehn

FEHLENDE BESORGNIS, ZUNEHMENDE SELBSTBEZOGENHEIT UND MODERNER ZYNISMUS

Kultursoziologische und sozialpsychologische Überlegungen zu einem modernen Phänomen

Die Sonne steht schon tief über dem herbstlich gefärbten Wald. Einzelne Strahlen lassen die Blätter noch bunter erscheinen. Mitten in einer Lichtung liegt ein Mann leblos im Laub. Er scheint tot. Nach und nach tauchen verschiedene Menschen auf und entdecken die Leiche: der alte Käpt'n Wiles und die altjüngferliche Miss Gravely versuchen zunächst jeder für sich allein, dann gemeinsam, den leblosen Körper dadurch verschwinden zu lassen, daß sie ihn unter die Erde bringen. Doch dabei werden sie mehrfach gestört. Etwa vom kleinen Arnie, der sich mit seinem Spielzeuggewehr bewaffnet ungerührt der Leiche nähert. Er begutachtet sie zunächst ausführlich und ruft erst dann seine Mutter, um ihr den Fund zu zeigen. Kurz darauf stapft ein Mann mit Hut und Anzug die Lichtung hinauf. Er ist völlig versunken in das Buch, das er gerade liest. Prompt stolpert er über die ausgestreckten Beine der Leiche im Laub. Nur kurz schaut er wegen dieser unerwarteten Störung auf, sagt: „entschuldige Harry!“ und vertieft sich wieder in sein Buch.

Fünf Menschen und eine Leiche. Alle Lebenden haben sich – kürzer oder länger – mit dem leblosen Körper befaßt. Er hat sie provoziert, aber sein Schicksal hat sie nicht weiter beschäftigt. Um ihn selbst waren sie kaum wirklich besorgt. Diese Eingangssequenz aus Alfred Hitchcocks Film „Immer Ärger mit Harry“ könnte Modell sein für den Umgang mit dem Schrecken und dem unbekannten Fremden in unserer Gesellschaft. „Immer Ärger mit den Anderen“: eine Moritat auf den modernen Menschen, der den Gegenstand des Schreckens entweder zu beseitigen sucht, ihn sensationslüstern betrachtet oder ihn nur als kurze, belanglose Störung empfindet?

Die Ebenen und Auswirkungen können dabei ganz unterschiedlich sein: von der sozialen Isolierung und Abkehr im Alltag bis hin zum Zynismus in Politik oder Wissenschaft. Da ist der Autofahrer, der selbst im dichtesten Nebel auf der Autobahn seinen Wagen noch voll ausfährt. Da sind die modernen Yuppies oder die Barschels, die ihre Karrieren voll durchziehen, egal womit und auf wessen Kosten. Oder die Fernsehshows à la „Donnerlippchen“ oder „Was-Sonst-Oder“, deren Witz in erster Linie darin besteht, andere in Wasserbassins oder Sahnetorten verschwinden zu sehen. Da sind schließlich ganze Gruppen von Forschern, die ihr Ziel noch immer in der Entwicklung zweckrational geplanter Großanlagen sehen, bei denen nicht nach Konsequenzen für Mensch und Umwelt gefragt werden muß. Das Schicksal des anderen gerät aus dem Blick oder gerinnt zur Sensation, die in den Medien verfolgt werden kann.

Schon sprechen eine ganze Reihe von Kulturkritikern von der „neuen Amoralität“ oder dem „neuen Zynismus“. Sie beklagen die Selbstbezogenheit des modernen Menschen, seinen Egoismus. Und man ist in der Tat bei einem solchen Thema verführt, den moralischen Zeigefinger zu erheben. Doch spätestens jene merkwürdige Allianz etwa zwischen Peter Sloterdijks Zynismus-Kritik (1983), den diversen Bundesministern des Inneren oder der Familie, die am rasanten „Wertewandel“ der letzten zwanzig Jahre die Welt zugrunde gehen sehen und von einer „Verwerfung im Weltbild der Jugend“ sprechen, und schließlich der viel beschworenen neuen Ethik sollten einen skeptisch machen. Denn ist es wirklich nur eine Frage der Moral? Geht es gleichsam um die Verwirklichung der jahrhunderte alten christlichen Tugenden der Nächstenliebe? Rücksicht, Sorge als Sittenkodex? Welche unheilvolle Allianz sich dort herausbildet, zeigt in jüngster Zeit die Studie des amerikanischen Wissenschaftsjournalisten Morton Hunt, welcher dem „Rätsel der Nächstenliebe“ nachgeht (1992). Emphatisch erhebt er den Altruismus zur höchsten Tugend im Sinne des „sauberen Amerika“ und fordert Charakterkunde an den Schulen und Universitäten, um alle gesellschaftlichen Widersprüche gleichsam mit Hilfe des guten Pfadfinders zu lösen. Das Problem ist zweifellos ambivalenter. Denn auch das Mitleid, im Prozeß der Zivilisation geformt, ist keineswegs gleichsam der Gegenpol zur Rücksichtslosigkeit (Kleinspehn, 1987).

Ich will nicht den Versuch machen, eine Global-Analyse der Moderne anzustreben. Mir geht es vielmehr darum, einige Aspekte des Zynismus der „Risikogesellschaft“ noch einmal anders zu beleuchten und deutlich zu machen, wie sehr etwa zur Analyse

von Beck (1986), Perrow (1989) oder Lagadec (1981) auch eine sozialpsychologische und kulturhistorische Dimension gehört, will man nicht bei aller Systemanalyse die Handelnden vernachlässigen. Damit könnten etwa die bei Beck implizit enthaltenen sozialpsychologischen Überlegungen auf der Mikorebene nachvollzogen werden.

Begreift man die Moderne als einen Prozeß gesellschaftlicher Rationalisierung sowie zunehmender Isolierung und affektkontrollierter Umgangsformen der Menschen untereinander, dann stellt sich die Frage, ob der augenscheinliche Zynismus und die daraus resultierende „fehlende Besorgnis“ (Winnicott, 1983) nicht gleichsam die Kehrseite dieses allgemeinen Vergesellschaftungsprozesses der Moderne ist. Im Prozeß verstärkter Affektkontrolle scheinen auch Momente der Erschütterung, die Fähigkeit zu Beteiligung verlorengegangen zu sein – zumindest sich im starken Maße gewandelt zu haben. Nicht als neuen Sozialisationstyp, aber als Menschen mit spezifischen narzißtischen Strukturen könnte man die Subjekte der Moderne beschreiben. Zynismus wäre dann auch zu begreifen als Reaktion auf die Einschränkung der Selbsterfahrung, ein Sich-Vergewissern der Welt und des Anderen – auf die man offenbar immer heftiger reagieren muß, um gehört zu werden. Ich würde sogar so weit gehen zu fragen, ob nicht die von Elias konstatierte „innere Pazifizierung“ der Gesellschaft angesichts der scheinbaren äußeren Befriedung in Mitteleuropa (zwischen den Staaten) längst eine Fiktion ist und wir es spätestens seit dem Bürgerkrieg in Jugoslawien mit der Verlagerung der Gewalt nach Innen zu tun haben. Aber nicht nur dort, sondern auch am Run auf die Bananen und Video-Recorder nach dem 9. November 1989 und der weiteren innerdeutschen Entwicklung wird sichtbar, daß der Kampf aller gegen alle um die besten Plätze ein gesellschaftliches Konfliktpotential enthält, das im Inneren vorhanden ist und mit nationalem Pathos und staatlichem Gewaltmonopol nur unzureichend überdeckt werden kann. Deshalb scheint es mir für eine kultursoziologische Analyse wichtig, diese Zusammenhänge einer näheren Betrachtung zu unterziehen, mit denen wir es nicht in einem geringeren, sondern stärkeren Maße zu tun bekommen werden – auf der alltäglichen Ebene, auf der politischen oder wissenschaftlichen Ebene.

Strukturell würde ich drei Formen des alltäglichen Zynismus unterscheiden. Dabei bleibe ich bewußt auf der Ebene des Alltags, um das Problem, um das es mir hier geht, näher an subjektiven Strukturen erläutern zu können. Unerschöpfliche Quellen für einen Einstieg sind Meldungen, die auf den letzten Seiten der Tageszeitungen unter der Überschrift „Vermischtes“ zu finden sind. Sie berichten von Menschen, die

in Konflikten stecken, die sich rächen, Selbstjustiz betreiben oder ihre vermeintlichen Rechte mit Gewalt durchsetzen wollen. Ihre Motive und Beweggründe bleiben zwar häufig im Dunkeln. Das, was wir erfahren, kann uns aber auf entscheidende Spuren bringen.

1. Alltäglicher Zynismus

Beispiel 1:

Essen, im Dezember: Mit einer ungewöhnlich rabiaten Methode ging ein Essener Unternehmer gegen eine Falschparker vor, der seine Firmenzufahrt versperrte. Ohne eine 17jährige im Auto gebliebene Insassin zu warnen, nahm er das Fahrzeug auf seinen Gabelstapler, hob den Wagen drei Meter hoch in die Luft und setzte ihn einige Meter entfernt unbeschädigt wieder auf den Boden. „Wer in meiner Einfahrt steht, kommt auf den Gabler und weg damit“, so der Firmen-Chef zu den von der jungen Frau herbeigerufenen Polizisten. „Ob Ihnen das paßt oder nicht, ist mir egal. Das würde ich jederzeit wieder machen“. Wie ein Sprecher der Polizei in Essen berichtete, wird gegen den Firmen-Chef ein Ermittlungsverfahren – wahrscheinlich wegen Körperverletzung – eingeleitet. Die 17jährige hatte einen leichten Schock erlitten. Wir haben es hier sicher nicht mit einem Barschel zu tun, aber offenbar doch mit einem Menschen, der seine eigenen Interesse sehr klar im Auge hat und sie durchzusetzen versucht. Dabei abstrahiert er von den Folgen seiner Aktionen für andere: *Fehlende Besorgnis als Durchsetzungstraining.*

Beispiel 2:

21. September 1987: Die Fachwerk-Innenstadt im südniedersächsischen Northeim stand in der Nacht zum Montag zum zweiten Mal innerhalb eines Jahres am Rand einer Brandkatastrophe. Am späten Sonntagabend wurden drei alte Häuser fast vollständig vernichtet, ein viertes vor allem durch Löschwasser schwer beschädigt. Fünf Menschen, darunter drei Kinder, erlitten Rauchvergiftungen. Ein 15jähriges Mädchen gestand, „aus Frustration und nur so“ das Feuer gelegt zu haben. Mehrmals, so die Polizei, habe es allein an diesem Tag versucht, das Gebäude, in dem es selbst auch wohnte, anzustecken.

Stellte unser erstes Beispiel noch eindeutig den Versuch dar, eigene Interessen durchzusetzen, so scheinen hier stärker diffuse Frustrationen, tendenziell auch auto-

destruktiv, sichtbar zu werden. Man könnte auch sagen, der Zynismus wendet sich gegen sich selbst: *Fehlende Besorgnis oder die Folgen sind mir egal.*

Beispiel 3:

Heilbronn am Neckar. In der Nacht sind zwei Züge zusammengestoßen. Die ersten Meldungen kamen über den Rundfunk. Noch ist die Lage völlig unübersichtlich. Die einzelnen Waggons der Züge sind ineinander verkeilt, übereinander geschoben. Man weiß von einer großen Anzahl Verletzter, die in den umliegenden Krankenhäusern liegen. Viele davon schweben in Lebensgefahr, viele sind aber auch noch in den Wagen eingekellt und müssen von der Feuerwehr mit Schneidbrennern befreit werden. Wieviele Tote es gibt oder noch geben wird, ist gänzlich unklar. – Im Morgengrauen drängen sich schon viele Schaulustige um die Unfallstelle. Der Anblick ist grauenvoll, doch sie rücken immer näher an den Ort des Geschehens heran. Einzelne kämpfen um die besten Plätze. Dazwischen stehen zwei Jungen mit ihren Kameras, die sie zum letzten Geburtstag bekommen haben und knipsen alle Filme ab, die sie in der Eile finden konnten. Von Reportern später befragt, kommentierten sie ihren Eifer mit dem Satz: „Endlich ist hier wirklich was los, nicht nur im Fernsehen!“

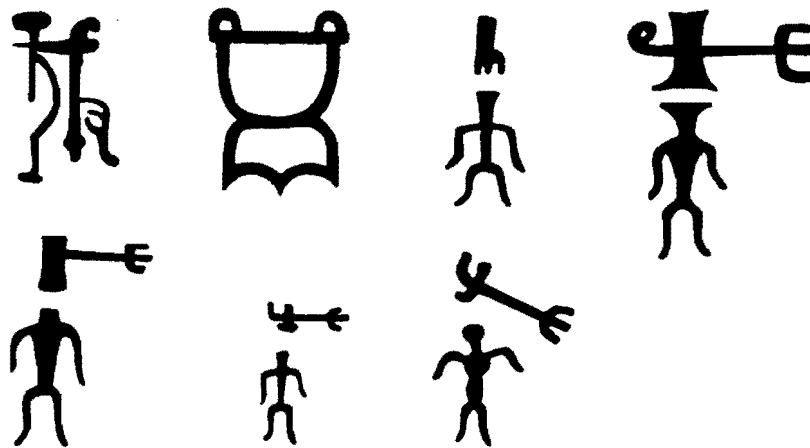
Zwischen Fiktion und Wirklichkeit scheint der Andere, sein Leid und Elend zu verschwinden. Ob beim Flugzeugabsturz, der Explosion eines Tanklastzugs oder dem Raubüberfall: die alltägliche Gewalt wird abbildbar, konsumierbar. Ähnlich wie in unseren anderen Beispielen scheint sich dabei niemand in die Position des anderen versetzen zu können, gar um ihn besorgt zu sein. Von ihrer Haltung entsprechen sie genau jenem Typus des Kleinbürgers, den der Kulturtheoretiker Roland Barthes so treffend beschrieben hat:

„Der Kleinbürger ist ein Mensch, der unfähig ist, sich den Anderen vorzustellen. Wenn der Andere sich seinen Blicken zeigt, wird der Kleinbürger blind, oder er ignoriert oder er leugnet ihn, oder aber er verwandelt ihn in sich selbst. Der Andere wird zum reinen Objekt, zum Spektakulum, zum Kasperle.“ (Barthes, 1971, S. 141 f.)

Doch müßte man fragen, ob der Begriff des Kleinbürgers tatsächlich sämtliche wichtigen Dimensionen ausreichend umschreibt. Gemeinsam sind den drei Beispielen die deutlich narzistischen Grundstrukturen und die mehr oder weniger manifeste Aggressivität der Beteiligten. Omnipotenzphantasien gehen einher mit narzißtischer Wut und Rachegefühlen, die sich diffus auf alles richten, was als frustrierend erlebt

wird. Null-Bock und Sadismus berühren einander. Insofern entsprechen sie sehr genau einer Gesellschaft, in der nun endgültig die kapitalistische Warenwirtschaft gesiegt hat. In der Umkehrung muß man bei genauer Betrachtung diese psychischen Strukturen auch als unbewußte Flucht gegenüber einer entfremdeten und unsicheren Welt begreifen, in der die Vermarktung und Darstellung jedes einzelnen wichtiger geworden ist, als Beziehungen zu anderen Menschen: Narzißmus als Schutzmechanismus, als Möglichkeit des Überlebens.

Vernichtung des störenden Objekts ist nur die eine mögliche Reaktion. Genauso gut kann auch ein Mensch einen anderen wie ein Objekt funktionalisieren, ihn „narzißisch besetzen“ – deutlich im Fall des Eisenbahnunglücks. Unbewußt erhofft er sich dann, der andere – und seien es nur die Bilder – könne ihn „schmücken“, ihn jedenfalls aufwerten. Beides läßt sich als „Erweiterung des Größten-Selbst“ begreifen. Deutlich wird bei allen drei Beispielen, daß Motive und Impulse für das Handeln ausschließlich aus der Sicht des Hauptakteurs, des Unternehmers, des Mädchens oder der Fotografen definiert werden. Eine Interaktion, die möglich wäre, findet nicht statt. Diese für die Moderne typischen Formen menschlichen Handelns lassen sich erst dann genauer verstehen, wenn man sie auch historisch rekonstruiert.



2. Wandel von Besorgnis

Der Prozeß der Zivilisation beinhaltet mit seiner zunehmenden Affektkontrolle auch einen verstärkten Rückzug des Subjekts auf sich selbst. Von Elias nur ganz am Rande und verkürzt behandelt, haben die wachsenden Grenzen zwischen den Menschen auch einen grundlegenden Wandel in der Haltung dem jeweils anderen gegenüber zur Folge. Mit der allmählichen Auflösung eines eindeutigen Klassen- und Standes-systems und der damit verbundenen direkten sozialen Kontrolle schält sich jene „protestantische Ethik“ heraus, in deren Folge jeder auf sich selbst angewiesen scheint. Erst ein Mangel rechtfertigt gegenseitige Nähe. Exemplarisch ausgedrückt etwa in der Moritat vom „Blinden und dem Lahmen“, die der Aufklärer Christian Fürchtegott Gellert um 1800 in Zeilen faßte. Der Lahme und der Blinde tun sich zusammen, weil jeder von ihnen etwas kann, was der andere nicht beherrscht. Auf den Schultern des Blinden kann der Lahme laufen und der Blinde mit seiner Hilfe sehen:

Du hast das nicht was andre haben,
und andern mangeln deine Gaben;
aus dieser Unvollkommenheit
entspringet die Geselligkeit.
Wenn jenem nicht die Gabe fehlte,
die die Natur für mich erwählte,
so würd' er nur für sich allein
und nicht für mich bekümmert sein.
Beschwer' die Götter nicht mit Klagen!
Der Vorteil, den sie dir versagen
und jenem schenken, wird gemein,
wir dürfen nur gesellig sein.

Im Kern handelt es sich um eine mindestens bis in die frühe Neuzeit zurückzufolgende Geschichte, die ihre spezifische Zuspitzung hier aber im engen Zusammenhang zwischen Unvollkommenheit und Geselligkeit findet. Diese berechnende Solidarität, die hier deutlich individualisiert ist, gehört zur ambivalenten Haltung des aufstrebenden Bürgertums: der Anspruch auf gegenseitige Hilfe, Solidarität auf der einen und das allein Auf-sich-selbst-verlassen-können auf der anderen Seite.

Das Motiv vom Lahmen und vom Blinden, die sich buchstäblich zusammen „gesellen“, um die Welt gemeinsam zu meistern, entstammt vom Inhalt eher den Vorstel-

lungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Seit der Zeit der aufkommenden Industrialisierung und dem Konkurrenzkapitalismus hatte es jedoch nur noch sittlich moralischen Wert.

Noch im 15. und 16. Jahrhundert hatte die Vorstellung von der gegenseitigen Hilfe, der Sorge für den Anderen noch eine andere Bedeutung. Zumindest galt dies für diejenigen, die gemeinsam der gleichen sozialen Gruppe angehörten: So war es z.B. eines der wichtigsten Ziele der verschiedensten Handwerks-Zünfte, die gemeinsame Versorgung der Mitglieder nach innen und nach außen zu garantieren. Gerechtigkeit und Solidarität war das oberste Gebot. Sie waren notwendig für den Erhalt und das Funktionieren der Gesellschaft (erst in zweiter Linie wurde dabei der Einzelne gesehen).

„Unsere Vorfahren sind nicht Toren gewesen. Die Zünfte und Gilden sind zu dem Zwecke erfunden worden, daß Jeder durch sie sein tägliches Brot verdiene und Niemand ins Handwerk des Anderen übergreife. So wird die Welt ihr Elend los, und Jeder kann seinen Unterhalt finden und Jeder seiner Nahrung sicher sein.“

So formulierte 1438 Kaiser Sigismund in seiner Reformbotschaft die zünftlerischen Grundgedanken, die im Prinzip bis weit ins 17. Jahrhundert hinein auch in den großen bäuerlichen Haushaltungen galten. Ähnlich wie bei den Zünften sollte auch bei den ländlichen Betrieben der Bedarf jedes einzelnen zugrunde gelegt werden, er erhielt absoluten Vorrang. Der Wirtschaftshistoriker Werner Sombart hat dieses Bedarfsdeckungsprinzip deshalb sehr treffend mit dem Begriff „Idee der Nahrung“ belegt (Sombart, 1913).

Doch dies konnte nur solange gelten, wie es ausreichende Ressourcen gab, und betraf streng genommen auch nur jeweils die Angehörigen einer Gruppe. Was nach innen geregelt schien, wurde nach außen entsprechend zu einem Problem. Die vielen Verordnungen und Regelungen, wie mit Armen umzugehen sei, die es seit dem Mittelalter gibt, beweisen das. Immer wieder zogen Pfarrer und Prediger gegen die Geldgier der Reichen und die mangelhafte Sorge gegenüber den Armen zu Felde. Einer von ihnen war der Straßburger Prediger Johann Geiler von Keisersperg, der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht müde wurde, von der Kanzel des Münsters aus für die Armen einzutreten:

„Wann du ein Maalzeit zu rütest, sollestu nicht deine Freundt, noch deine Brüder, noch deine Verwandten, noch deine Nachbawren außschliessen, noch die Reichen auff das sie es dir nicht wider gelten: Sonder wann du ein Maalzeit bereitest, so beruff darzu die Armen, Krancken, Lammen und Blinde, so wirst du seelig werde, dan sie können dir es nich wider vergelten, sondern wirdt dir inn der Aufferstendtnuß der auß erwöhlten vergolten werden.“ (Geiler, 1518)

Geilers Formulierungen und vor allem seine Begründung für die Armenhilfe zeigen allerdings bereits, daß hier keineswegs allein selbstlose Sorge um andere gemeint sein kann. Denn hinter der Hilfsbereitschaft verbirgt sich stets auch die Hoffnung auf den Erlaß der Sünden im Jenseits. Die große Spendenbereitschaft vieler Reicher im Mittelalter und früher Neuzeit hatte häufig den Sinn, sich gleichsam freizukaufen für die begangenen Freveltaten. Mit einer solchen materiellen Geste schien das Problem erledigt, die möglichen Sorgen um andere verbannt.

Die zunehmende Bevölkerungsdichte sowie die neuen Bedingungen der Herstellung und Verteilung von Gütern im 16. Jahrhundert führen zu ganz neuen Abhängigkeiten der Menschen untereinander. Die allmähliche Angleichung der Verhaltensstandards ist deshalb eines der wesentlichen Kennzeichen des Zivilisationsprozesses, wie ihn Elias sieht. Der Bürger richtet sein Verhalten an anderen aus, versucht vorherzusehen, was andere von ihm erwarten könnten. Auch muß es ihm bis zu einem gewissen Grade egal sein, was er gegenüber seinem Handelspartner oder seinem Nachbarn empfindet. Mit dem aufkommenden Kapitalismus wurde so nach und nach ein ganz anderes Leitbild bedeutsam, das nur noch wenig mit den Vorstellungen der „Idee der Nahrung“ oder der funktionalen Solidarität innerhalb der Zünfte gemein hatte: der autonome, auf sich selbst gestellte Wirtschaftsmensch, der sich nur über Affektkontrolle im Konkurrenzkampf durchsetzen kann. Damit wird er als einzelner auf sich gestellt. Sich in den Anderen einfühlen, sich um ihn sorgen, verliert seinen Sinn und bleibt nur noch als moralische Forderung bestehen. Das gilt im 17. und 18. Jahrhundert zunächst für den Bürger, im 20. Jahrhundert schließlich auch für den Proletarier. Doch sich selbst, seine Affekte zu kontrollieren, bedeutet zweierlei: sich durchzusetzen im Konkurrenzkampf gegenüber anderen, zugleich aber auch sich zu schützen gegenüber Anforderungen und Anfeindungen von draußen. Ein labiles Gleichgewicht, welches die Ambivalenz in sich birgt.

Die bürgerliche Literatur seit dem 17. Jahrhundert ist voll von Darstellungen solcher Menschen, die versucht haben, einen Weg zu finden zwischen der aggressiven Durchsetzung und dem Rückzug gegenüber der Außenwelt. Besonders Kinder aus kleinbürgerlichen Verhältnissen haben diesen Druck stark erlebt: die Anforderung sich zu mäßigen, sich zurückzuhalten, nicht aufzufallen oder kurz: sich den Erwartungen ihrer Umwelt gemäß zu verhalten. Die Eltern vermitteln ihnen, daß nur so der erhoffte Aufstieg in die bürgerliche Gesellschaft möglich sei. Häufig sind sie aber mit diesen Erwartungen überfordert, so daß ihnen nur noch der Rückzug bleibt, um zu überleben.

3. Bürger zwischen Zynismus und Nächstenliebe

An einem der frühen psychologischen Romane, der viele Momente dieser neuen Struktur enthält, kann dieser Zusammenhang besonders deutlich werden: dem „Anton Reiser“ von Karl Philipp Moritz (1785). Weitgehend autobiographisch gefärbt schildert Moritz in diesem Buch die Kindheit, die Jugend- und Wanderjahre Anton Reisers, der in einem kleinbürgerlich pietistischen Elternhaus aufwächst. Dort erfährt er überwiegend Zurückweisung und emotionale Kälte.

„In seiner frühesten Jugend hat er nie die Liebkosungen zärtlicher Eltern geschmeckt, nie nach einer kleinen Mühe ihr belohnendes Lächeln. Wenn er in das Haus seiner Eltern trat, so trat er in ein Haus der Unzufriedenheit, des Zorn, der Tränen und der Klagen.“ (S. 15)

Anton Reiser schwankt zwischen Haß und Liebe gegenüber seinen Eltern hin und her, die man häufig in der Literatur des Bürgertums seit dem 18. Jahrhundert finden kann. Er spürt ihre Forderungen nach Askese und Verzicht, die zu erfüllen ihm ein wenig Anerkennung bringen würde. Zugleich engen ihn die Normen ein, rauben ihm seine Lebendigkeit. Aus diesem unlösbaren Konflikt zieht er sich wie viele Kinder seiner Zeit aus ähnlichen sozialen Verhältnissen – in die Innenwelt zurück. Für Reiser ist es die Welt der pietistischen Erbauungsliteratur, in die er sich einpuppt und in die er sich in jeder freien Minute lesend hineinbegibt. Sie stellt zwar die Welt des Gehorsams und der Ordnung dar, welche die Eltern von ihm erwarten, in ihr kann er sich aber auch gegenüber den Anfeindungen der äußeren Welt schützen. Sie gibt ihm scheinbar Geborgenheit. Denn in seiner Phantasiewelt kann er nach Gutdünken Ordnung schaffen. So lebt er nur hier seine Aggressionen aus, die eigentlich der Außenwelt gelten. Etwa in einem Kriegsspiel:

„Ein Fleck voll hochgewachsener Nesseln oder Disteln waren ihm so viele feindliche Köpfe, unter denen er manchmal grausam wütete und sie mit einem Stabe einen nach dem andern herunterhieb ... und ließ in seinen Gedanken zwei Heere gelber und weißer Blumen gegeneinander anrücken ... mit zugemachten Augen hieb er mit seinem Stabe, wohin er traf ... schnitzte er sich alle Helden von Papier und ließ sie einige Tage lang in Schlachtordnung stehen, bis er endlich ihr Schicksal entschied und mit grausamen Messerhieben unter ihnen wütete, diesem den Helm, jenem den Schädel zerspaltete.“ (S. 28)

Die aggressiven Phantasien machen deutlich, wie Reiser eigentlich seine Außenwelt erlebt: als fordernd, bedrohlich, angstmachend. Die Außenwelt insgesamt erscheint ihm feindlich gesinnt. Nur in der Innenwelt kann er sich gegen sie schützen und zur Wehr setzen. Deshalb kehrt er auf einer einsamen Wanderung den übrigen Menschen

demonstrativ den Rücken zu, besonders als er bemerkt, daß er beobachtet wird, wie er in sein Tagebuch schreibt:

„Die Leute, denen ein schreibender Mensch auf einem Hügel an der Landstraße freilich ein sonderbarer Anblick sein mußte, lehnten sich weit aus dem Schlege, um ihn zu betrachten – dies beschämte ihn etwas – aber er erholte sich bald wieder von der unangenehmen Wirkung, die dies neugierige Angaffen zuerst auf ihn tat, indem er sich in Ansehung dieser Menschen, die ihn nicht kannten, seine Existenz hinwegdachte – er war für diese Menschen gleichsam tot. Darum schloß er auch den Aufsatz, welchen er auf dem Hügel an der Landstraße in sein Tagebuch schrieb, mit den Worten:

Was kümmert mich der Leute Tun,
Wenn ich im Grabe bin?“ (S. 286)

So quält er sich mit seiner Welt. Dabei offenbart sich die Kehrseite der bürgerlichen Autonomie: die soziale Isolierung. Aus Angst vor den Anforderungen oder der Zurückweisung schützt sich Anton Reiser gegenüber den Anderen, verzichtet damit aber auch auf jede Möglichkeit zur Hilfe oder zur Nähe. Autonomie heißt deswegen seit der bürgerlichen Aufklärung, sein Leben so einzurichten, daß man auf die Unterstützung anderer verzichten kann. Der bis heute noch sprichwörtliche Klassiker der Benimm-Literatur des Freiherrn Adolph von Knigge formuliert das explizit:

„So wenig als möglich lasset uns von andern Wohltaten fordern und annehmen! Man trifft gar selten Leute an, die nicht früh oder spät für kleine Dienste große Rücksichten forderten, und das hebt dann das Gleichgewicht im Umgang auf, raubt Freiheit, hindert uneingeschränkte Wahl ... Um nun fremden Beistandes entbehren zu können, dazu ist das beste Mittel, wenig Bedürfnisse zu haben, mäßig zu sein und bescheidene Wünsche zu nähren; wer aber von unzähligen Leidenschaften in rastlosem Taumel umhergetrieben wird, bald Ehrenstellen, bald Wucher, bald Erwerb, bald wollüstigen Genuß verlangt; wer von dem Luxus des Zeitalters angesteckt, alles begehrt, was seine Augen sehen, wen vorwitzige Neugier und ein unruhiger Geist treiben, sich in jeden unnützen Handel zu mischen, der wird freilich nie der Hilfe und Unterstützung fremder Leute zur Befriedigung seiner zahllosen Wünsche sich entäußern können.“ (Knigge, 1797/1788)

Zwar folgert Knigge hieraus, man solle lieber „immer geben“, „jedem zu dienen als von andern Dienste anzunehmen“, doch wird aus seiner Darstellung deutlich, daß Helfen etwas sehr Berechnendes ist. Wer hilft, kann dies in Erwartung von Gegenleistungen tun. Und umgekehrt muß jeder, der Hilfe annimmt, auch damit rechnen, daß von ihm etwas erwartet, daß er in seiner „Freiheit“ eingeengt wird, wie Knigge befürchtet. Anton Reiser, der in seinem Elternhaus selten erfahren hat, daß seine Taten

anerkannt wurden, zieht es vor, sich diesem Kreislauf von Leistung und Gegenleistung ganz zu entziehen. Deshalb drückt der Satz, „was kümmert mich der Leute Tun“, letztlich seine Abkehr von der Welt aus: Ich will keine Hilfe und will auch anderen nicht helfen. Fehlende Sorge für andere also als Selbstschutz?

Der Mensch in Mittelalter und früher Neuzeit konnte noch auf den Ablass seiner Sünden hoffen, wenn er anderen half. Im weltlichen Kampf des Bürgertums um seine Existenz seit Beginn des Kapitalismus hat diese Forderung nur noch wenig Sinn. Bürger wie Anton Reiser waren so mit ihrem alltäglichen Überlebenskampf beschäftigt, daß sie kaum die Möglichkeit fanden, für andere Empathie zu empfinden. Dennoch hatten sie im Elternhaus und in der Kirche die Normen von der gegenseitigen Hilfe, vielleicht auch die Geschichte vom „Lahmen und dem Blinden“ kennengelernt. Entsprechend mußten sie sich rechtfertigen, das Bild von der „bösen“ Außenwelt überzeichnen, die keine Unterstützung verdient, um ihr schlechtes Gewissen zu beruhigen.

Am „Anton Reiser“ wird aber noch eine andere Dimension deutlich, die ganz zentral für das Verständnis des modernen Zynismus ist: die Verbindung von Sorglosigkeit, Distanz und ungeheurer Wut auf sich und andere, die sich bei Reiser imaginär in den aggressiven Phantasien im Kampf um das Distel-Feld entlädt. Seit dem 19. Jahrhundert lassen sich immer mehr solche Erzählungen finden, in denen soziale Isolierung und Gewalt thematisiert werden. Im Märchen vom „Juden im Dorn“ der Gebrüder Grimm etwa erhält der entlassene Knecht als eine von drei Wünschen, die er offen hat, eine Fiedel, die, sobald er sie spielt, jeden zum Tanzen bringen wird. Auf seinem Weg trifft er einen Juden, der nach einem Vogel begehrt. Der Knecht schickt den Juden zur Suche in eine Dornenhecke. Sobald er darin liegt, fängt der Knecht an, seine Fiedel zu spielen. Unweigerlich muß der Jude anfangen zu tanzen und zu springen. Dabei verhakt er sich immer mehr in der Hecke, die Dornen zerreißen seine Kleider und spießen ihn auf. Der Knecht läßt sich aber erst dann dazu überreden aufzuhören, als der Jude ihm einen Sack voll Gold verspricht. So wie der Knecht einst gegenüber seinem Herren gezappelt hat, der ihn betrog und schließlich entließ, läßt er den Juden sadistisch zappeln und liefert ihn schließlich im weiteren Verlauf der Geschichte an den Galgen. Entscheidend ist, daß die Rache und die Sorglosigkeit gegenüber den Folgen eigener Handlungen (Fiedel spielen) sich auf einen Dritten richten, mit dem der Hauptakteur keine Beziehung hat. Carl Nedelmann (1986) hat aufgezeigt, daß frühere Varianten dieser von den Gebrüder Grimm übernommenen Geschichte stets eine Beziehung zwischen den Akteuren aufwiesen – etwa daß sich

die Rache direkt auf den Herren richtet. Hier im Märchen ist das Opfer selbst unbekannt, ohne Beziehung zum Täter.

Man könnte die sadistischen Strukturen, die sich dahinter verbergen, noch an anderen Stellen weiter verfolgen: etwa in Kafkas meisterhafter Darstellung der „Strafkolonie“, wo eine Tötungsmaschine entwickelt wird, bei der es um die perfekte und reibungslose Tötung und um die Gewalt geht, die dabei kaschiert wird (vgl. hierzu Müller-Seidel, 1989). Oder den Tötungsmaschinen des deutschen Faschismus bis hin zur erneuten Perfektionierung der Todesstrafe in den USA, die gerade in letzter Zeit wieder erfolgreich erprobt worden ist. Distanz, Isolierung und Gewalt gehen hier eine enge Verbindung ein. Die notwendige aggressive Selbstbehauptung wird zwar durch Selbstbeschränkung zurückgenommen, entlädt sich dann aber in der Zerstörung. So verwirklicht das pyromanische Mädchen in Norheim jene Imagination, welche sich Anton Reiser nur ausphantasiert (vgl. hierzu insgesamt Bergler, 1933).

4. Moderner Zynismus

Die Widersprüche, die im Übergang zum 19. Jahrhundert sichtbar wurden, spitzten sich mit der Industrialisierung und dem grundlegenden sozialen Wandel, die diese nach sich zieht, noch weiter zu. Den Menschen erscheinen die gesellschaftlichen Verhältnisse zu recht als bedrohlich, verschlingend. Insbesondere die Großstadt im 19. Jahrhundert mit ihren unübersehbaren Menschenmassen und neuen künstlichen visuellen Reizen bringt eine ganz entscheidende Verschiebung der Wahrnehmung mit sich. Jener „Schock der Moderne“, wie ihn Walter Benjamin in Anlehnung an Simmel beschrieben hat, hat eine Ausbreitung der Möglichkeiten gebracht, zugleich aber auch die Notwendigkeit zur Selektion in einem Ausmaß, das vorher nicht denkbar gewesen wäre. Ein solcher „Reizschutz“ verringert abermals die Bereitschaft, auf andere einzugehen, sich berühren oder erschüttern zu lassen. Gerade die Literatur der Romantik von E.T.A. Hoffmann bis Edgar Allan Poe (der Mensch in der Masse) thematisiert das immer wieder (vgl. Kleinspehn, 1989).

Diese Entwicklung bewirkt, daß die Fernsinne (Auge, Ohr) gegenüber den Nahsinnen an Bedeutung gewinnen. Trotz des Schutzes und der entwickelten Affektkontrolle erscheint den Individuen der Moderne dennoch ihre Umwelt als diffus bedrohlich. In dieser Diffusität ist echte Betroffenheit kaum noch unterscheidbar von ferner Bedrohung. Zu denken wäre hier etwa an die äußerste Erregung, welche das Erdbeben von

Lissabon Ende des 18. Jahrhunderts in ganz Europa ausgelöst hat. Goethe etwa berichtet in „Dichtung und Wahrheit“ davon, als hätte er es unmittelbar miterlebt und als hätte es nicht tausende Kilometer entfernt stattgefunden. Mir scheint, daß hier bereits jene Haltung angelegt ist, die sich im späten zwanzigsten Jahrhundert über verschiedenste Medien vermittelt, die uns undifferenziert die Ereignisse und Katastrophen ins Wohnzimmer liefern, als würden sie vor der Haustür geschehen. So besehen gehören der von Benjamin so bezeichnete Reizschutz (als Prinzip des Überlebens) und eine falsche Empfindlichkeit eng zusammen. Beide verstärken die reale Distanzierung und Isolierung der Menschen der Moderne.

Richard Sennett (1986) spricht in diesem Zusammenhang in seiner noch immer nicht genug beachteten Studie vom Ende der „Kollektivpersönlichkeit“. Ähnlich wie Elias fragt auch er nach dem Wandel des Menschen. Auch er unterstreicht, daß der Stand oder die Klassenzugehörigkeit, also kollektive Momente eine immer geringere Rolle spielen, das individuelle Durchsetzungsvermögen eines jeden einzelnen wird dagegen immer bedeutsamer. Die Person, ihre Handlungen und vor allem ihre Eigenschaften treten in den Mittelpunkt. Damit wandelt sich aber auch das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit radikal. Denn in der „intimen Gesellschaft“, wie Sennett das nennt, treten nur jeweils Privatpersonen an die Öffentlichkeit. Hierbei setzt sich auch die Vorstellung durch, Veränderungen vollzögen sich nicht mehr in einer kollektiven Öffentlichkeit, sondern nur dann, wenn sich jeder einzelne „privat“ entfalten könne.

„Im Laufe der letzten hundert Jahre sind soziale Bindungen und gesellschaftliches Engagement zunehmend der emotionalen Selbsterkundung gewichen. ‚Persönlichkeitsentfaltung‘ gilt heute geradezu als Gegenteil von gesellschaftlichem Handeln“, sagt Richard Sennett. Damit hat der Prozeß der Zivilisation nicht nur verstärkte Affektkontrolle hervorgebracht, sondern auch kollektives Handeln und kollektive Selbstbilder in Frage gestellt: Die individuelle Persönlichkeit triumphiert über die Gemeinschaft. Doch das bedeutet gerade nicht die freie Entfaltung der Person. Im Gegenteil. In der „intimen Gesellschaft“ ist der Mensch darauf angewiesen, sich selbst darzustellen, um überleben zu können. Das funktioniert aber nur, solange die Selbstdarstellung den gesellschaftlichen Normen entspricht. Ein Mensch, der sich überwiegend darstellt, eine Rolle spielt, fragt aber nicht, wo seine berechtigten Interessen sind, sondern was am besten wirkt. Eine solche Konstellation ist für Sennett die Grundlage dafür, daß sich narzißtische Strukturen entfalten: Narzißismus verstanden als verstärkte Selbstbezogenheit, als dauernde Suche nach Anerkennung.

Die Wirklichkeit wird nur danach beurteilt, ob sie diese Anerkennung zu liefern vermag und nicht mehr danach, wie sie wirklich aussieht.

„Wenn jemand sich darüber klar zu werden vermag, was er will, was seinen Interessen dient und was nicht, dann unterwirft er die Realität einer spezifischen Prüfung. Er beurteilt sie nach dem, was sie für ihn enthält, und nicht danach, ob er sich in ihr wiederfindet oder nicht ... Der Realität wird hier nicht zugemutet, einzig und allein als Medium des Selbstausdrucks und der Selbstvergewisserung des Menschen zu dienen ... Eine Kultur, die den Narzißmus begünstigt, muß den Menschen das Nehmen erschweren; sie muß sie von ihren Eigeninteressen ablenken, ihnen die Fähigkeiten rauben, neue Erfahrungen selbst zu beurteilen, und in ihnen die Überzeugung stärken, jede neue Erfahrung sei absolut. Dieser Prozeß der Auflösung der eigenen Urteilskraft begann im letzten Jahrhundert mit dem Vordringen der Persönlichkeit in die öffentliche Sphäre.“ (Sennett, 1986, S. 282 f.)

In diesem Sinne ist die „moderne“ Beziehungslosigkeit viel alltäglicher, banaler, als es die spektakulären Beispiele aus den Medien zunächst nahelegen. Denn man muß den moderne Zynismus auch als einen Verlust an Selbsterfahrung begreifen. Eine Suche nach der eigenen Existenz, bei der Nähe bedrohlich erscheint und deshalb abgewehrt werden muß, bei der das Gegenüber aber auch nur durch massive Sprachen und Gesten (Zynismus) erreicht werden kann. Ein Blick in die moderne Literatur von Peter Handke bis Botho Strauß kann diese Zusammenhänge deutlich machen: die emotionale Kälte und die Brüchigkeit von Beziehungen, ihre enge Umklammerung und die Erfahrung, daß sie sich womöglich gar nicht richtig wahrgenommen haben, der Andere letztlich nicht existiert. Das schlägt oft um in Gewalt und Aggression.

In Romanen der letzten zwei Jahrzehnte wird die (post)moderne Kälte und Beziehungslosigkeit immer wieder beispielhaft thematisiert. Etwa in Gerhard Roths „Winterreise“ oder in der Prosa von Botho Strauss und in den Theaterstücken Thomas Bernhards: Hier werden Beziehungen gezeichnet, die bereits so angelegt sind, daß ihr Scheitern vorherbestimmt ist. Zwischen Umklammerung und Zurückweisung kämpfen die Hauptfiguren in der „Winterreise“ – ein Lehrerpär – um eigene Identität und Autonomie. Dabei sieht jeder von beiden nur sich selbst, die eigenen Wünsche und Bedürfnisse. Sie gilt es durchzusetzen, ungeachtet der kleinen und größeren Verletzungen, die jeder dem anderen zufügt: Die sexuellen Beziehungen zu Dritten, die unvermittelte und gewaltsame Befriedigung sexueller Bedürfnisse. Sexualität hatte häufig die Leere und Einsamkeit überbrückt, galt aber nur selten dem Anderen. Was blieb, war Hoffnungslosigkeit, Enttäuschung und Wut, die sich in Zynismus

anderen und sich selbst gegenüber entlud. Es war alles egal. Sorglosigkeit, Zynismus, Resignation hängen offenbar eng zusammen.

Man müßte fragen, ob die sich hier abzeichnenden psychischen Strukturen nicht durchaus typisch sind für die Nachkriegsgeneration. Gerade die Untersuchungen aus jüngster Zeit über die „zweite Generation“ (Anita Eckstaedt, 1989) haben gezeigt, wie sehr sich hier die psychischen Strukturen verschoben haben, gleichzeitig jedoch das latente Gewaltpotential, die Demütigungen und Kränkungen gleichsam von einer Generation zur nächsten weitergegeben werden. Ihre Mütter und Väter hatten noch gelernt, bis zur Selbstaufgabe Triebverzicht zu üben und Bedürfnisse aufzuschieben. Über-Ich-Konflikte standen im Vordergrund. Die in der Konsumgesellschaft groß gewordenen Kinder sind dagegen auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung aus. Das große Warenangebot und die Überfülle bietet ihnen die Gelegenheit dazu. In einer solchen saturierten Gesellschaft, in der alles möglich scheint, wird es für Kinder immer schwieriger, ein Gefühl für sich selbst zu entwickeln. Denn aus der ambivalenten Haltung ihren Kindern gegenüber sind Eltern häufig nicht bereit, Versagungen auszusprechen. Das ist ein wichtiger Grund für den Verlust realer Elternimages, die Psychoanalytiker beobachten. Kinder erleben so oft kein Gegenüber, erleben ihre eigenen Grenzen und die von anderen nicht. Entsprechend schwer fällt es ihnen mit Versagungen, Enttäuschungen und Frustrationen im Jugendlichen- und späteren Erwachsenenalter umzugehen. Fehlende Einfühlung in die Handlungsweise Anderer und die erlebten Frustrationen können dann schnell Wut auslösen und sich in Aggressionen entladen oder in Handlungen münden, deren Folgen von den einzelnen nicht mehr einbezogen werden.

Von Werbung, Film und Fernsehen noch verstärkt erleben sie ihre Umwelt narzißtisch auf sich selbst bezogen. Schon bei Anton Reiser hatte sich gezeigt, daß die Grenzen zwischen Innenwelt und Außenwelt immer verschwommener wurden. Diese Tendenz verstärkt sich im Zeitalter der Visualisierung noch. Wenn Kinder nicht mehr klar unterscheiden können, sowohl auf der Interaktionsebene als auch auf der Ebene von Ereignissen, dann erscheint alles grundsätzlich als bedrohlich. Und dagegen müssen sie sich ganz massiv schützen. In dieser Dynamik zwischen bedrohlicher Grenzenlosigkeit und Omnipotenzgefühlen liegen die Wurzeln für die Verdinglichung, in der die postmoderne Warengesellschaft ihren Ausdruck findet. Alles scheint zum Ding zu werden: „Waren und Menschen in seiner Umwelt sind als eigenständige Wesen für ihn nicht vorhanden, sondern werden zu Teilen seiner selbst. Doch so wichtig die jeweiligen Objekte zur narzißtischen Bestätigung auch sind, so ist er immer wieder

darauf angewiesen, sich rückzuversichern, erneute Bestätigung zu suchen. Das macht sie anfällig für Störungen, die ihr ganzes Gleichgewicht in Frage stellen können. Der Anlaß mag dabei noch so banal erscheinen. Aus Unsicherheit und Angst wehren sie sich gegen solche Bedrohungen.“ (König, 1987) In ihrer Angst haben sie nur sich selbst im Auge, zerstören ohne Besorgnis um den anderen, der für sie ohnehin nur ein Objekt ist. Sie sind so mit sich selbst beschäftigt, daß es schließlich egal ist, an wem sie sich abreagieren.

5. Sozialisation und „neue Moral“

Aus diesem widersprüchlichen Zusammenhang ergeben sich zwangsläufig frühe Verunsicherungen von Kindern. Der autoritäre Charakter, wie ihn Freud und die Kritische Theorie noch sah, hatte ein starkes Über-Ich entwickelt, mit dessen Hilfe er seine Triebe kontrollieren konnte. Jene schließlich auch für den Faschismus typische Form der Außenlenkung scheint heute obsolet, wo eine größere Flexibilität vor allem auf der Ebene des Konsums erforderlich ist. Triebimpulse müssen deshalb nicht mehr so eingeschränkt werden. Dies und die frühe Verunsicherung in der Beziehung zu den Eltern führen zu jenem entscheidenden Wandel psychischer Strukturen, den wir seit der Narzißmusdiskussion – zumindest in den Grundtendenzen – kennen. Im Vordergrund stehen jetzt weniger reale und imaginäre Strafe für unerlaubte Triebdurchbrüche, sondern die Sorgen, von den Eltern und später von ihrer Umwelt nicht beachtet und anerkannt zu werden: eine narzißtische Problematik, die eine frühere Entwicklungsphase betrifft. Das Kind wird empfindlicher gegenüber Zurückweisungen und Enttäuschungen. Gegen sie muß es sich schützen, weil es Angst davor hat, insgesamt abgewertet zu werden. Damit wird aber die Triebambivalenz (z.B. Lust und Haß gegenüber den Eltern) relativiert, wenn nicht gar tendenziell aufgehoben. Die „neue Moral“, die sich aus diesen Ängsten entwickelt, leitet sich deshalb nicht vom schlechten Gewissen her, von der Schuld, wie es für die Vorkriegsgeneration überwiegend noch typisch war. Vielmehr geht es jetzt vor allem um Abwertung und Leere. Diese frühe Konfliktstruktur und vor allem das Fehlen der Triebambivalenz relativiert aber auch die Aggressivität selbst. Denn die frühen sadistische Impulse werden verleugnet. Im Sinne der Lust-Unlust-Moral unterliegen sie nicht mehr dem Gewissen, sondern überwiegend dem Lustgewinn, dem Es. Ungelöste frühe Konflikte verhindern eine ödipale Entwicklung und damit die Herausbildung des Über-Ichs. Dadurch schließen lustvolle Befriedigung des Sadis-

mus und gutes Gewissen nicht mehr einander aus (le Soldat, 1989). Gleichzeitig wird damit die Aggressivität sexualisiert, wie Judith le Soldat in ihrem Buch über den Masochismus gezeigt hat.

Man könnte insgesamt deshalb vom Wandel der Schuld – zur Schamstruktur sprechen – Scham gegenüber den nicht erreichten Ich-Idealen, die das Nichtigkeitsgefühl ausmachen. Größenphantasien, Ohnmacht und narzißtische Wut gehen hier eng zusammen. Die Zerstörung seiner selbst richtet sich dabei unbewußt nicht selten auf andere. Anita Eckstaedt etwa versteht das Märchen vom Juden in den Dornen so, daß der Knecht seine eigenen verhaßten Anteile in seinem Opfer bekämpft.

Die Wurzeln für diese widersprüchliche Entwicklung liegen in veränderten Sozialisationsbedingungen, wo sich gesellschaftliche Strukturveränderungen bündeln, ins Private hineindringen. Verschwimmende Grenzen und die Rollenunsicherheit von Eltern lassen vor allem das als problematisch erscheinen, was die Psychoanalyse mittlerweile als Triangulierung bezeichnet – ein Begriff, der mittelbar auch den starren Ödipusbegriff relativiert (er ist zugleich auch als Reaktion auf die immer häufiger zu beobachtende vaterlose oder mutterlose Erziehung zu verstehen, also auch die Fortsetzung der Frage nach der „vaterlosen Gesellschaft“, die Mitscherlich gestellt hat). Triangulierung als Beziehungsstruktur zwischen dem Kind und beiden Eltern wird im Übergang von der oralen zur analen Entwicklungsphase bedeutsam, jener zweiten Phase psychischer Entwicklung, in der sich die Bilder vom Ich und dem Anderen differenzieren. Diese zweite Phase der kindlichen Entwicklung nennt der amerikanische Psychoanalytiker D.W. Winnicott das „Stadium der Besorgnis“ (Winnicott, 1983). Hier lernt das Kind, Schuldgefühle gegenüber seinen eigenen Handlungen wahrzunehmen und vor allem sie auszuhalten. Das ist Voraussetzung, um mit Aggressionen, die notwendig sind, in sozial adäquater Weise umzugehen, um sich behaupten zu können und ein Gegenüber als menschliches Wesen wahrzunehmen, das ebenfalls Gefühle hat und Schmerz empfindet.

Hatte das Kind sich im Sinne des „Spiegelstadiums“ (Lacan, 1973) noch wesentlich in der Mutter gespiegelt, so nimmt es in dieser Phase allmählich Menschen und Dinge als Andere wahr. Objekte, belebte wie unbelebte, werden in zunehmendem Maße besetzt – eine wichtige Voraussetzung für Objektbeziehungen und spätere Objektkonstanz. Diese Besetzung jedoch korrespondiert ganz mit dem inneren Erleben des Kindes. Das jeweilige „Objekt“ entspricht der Repräsentation eines inneren psychischen Erlebens oder eines realen äußeren Ereignisses.

Erst wenn Kinder ein Bild von sich haben, Lust und Versagung erleben und akzeptieren können, sind sie auch in der Lage, einfühlsam mit anderen um zugehen: Besorgnis als Grundlage für soziales Verhalten. Damit meine ich gerade nicht Mitleid, das sich seit dem 18. Jahrhundert ähnlich individualisiert und ideologisiert (Klein-spehn, 1987). In der Mitleidsdebatte in der Aufklärung wird vor allem mit den moralischen Kategorien der Erschütterung und des Berührtwerdens gegen die Selbstliebe des Mitleidenden angegangen. Historisch betrachtet, geht die Krise des bürgerlichen Subjekts seit dem 18. Jahrhundert, wie sie in unzähligen Varianten in der Literatur dargestellt ist, auf der psychodynamischen Ebene nicht unwesentlich auf den nicht gelösten Ambivalenzkonflikt in der frühesten Kindheit zurück. Diese ungelösten Konflikte führen unter dem Wiederholungszwang zur Suche nach den nicht erlebten Objekten der Kindheit auch im Erwachsenenalter. Sie gehen meist einher mit starken Ängsten vor dem abermaligen Verlust. Vor diesem Hintergrund kann verständlich werden, wieso Beziehungen zu realen Personen häufig als konflikt-reich erlebt werden, weil sie nämlich entweder den Idealisierungen oder den Aggressionen nicht standhalten.

Einen für unseren Zusammenhang weiterführenden Ansatz hat der englische Psychoanalytiker Masud Khan anhand klinischer Fälle unternommen. Auch er geht von frühen, prä-ödpalen Konflikten aus. Aufgrund seiner Erfahrungen mit psychotischen Patienten spricht er jedoch nicht nur von nur unzureichend herausgebildeten Objektbeziehungen, die sich im wesentlichen auf einen Person (z.B. die Mutter) beziehen, sondern berücksichtigt auch die Möglichkeit der Introjektion eines „dissoziierten Primärobjektes“, in dem sowohl Anteile mehrerer Bezugspersonen, als auch „archaische Elemente primitiver Körperzustände“ zu finden sind (Khan, 1983, S. 191). Man könnte über Khan hinaus diese „archaischen Elemente“ auch durch gesellschaftliche Bilder (Rollenerwartungen, Normen und Zuschreibungen) erweitert begreifen. Eine Introjektion dieser diffusen und uneinheitlichen Imagines ergeben nun jene von Khan so genannten „montierten inneren Objekte“ (a.a.O., S. 170 ff.). Diese „Objekte“ entsprechen strukturell den „Übergangsobjekten“, wie sie Winnicott beschreibt. Während diese als etwas zwar magisch besetztes, aber externes bestehen, sind jene jedoch „im Gegensatz dazu etwas, was im wesentlichen intrapsychisch ist – daher der ständige innere Druck, es zu externalisieren“ (a.a.O., S. 192). Hier ist mithin eine Lösung nur unvollständig möglich, die ersten Bezugspersonen bleiben als „idolisierte Bilder“ (Khan, 1983) bestehen. So wie das Kind sie als diffuse zusammengesetzte Bilder aufgenommen hat, so bleiben sie ihm auch weiterhin fremd, von ihm distan-

ziert. Khan nennt sie deshalb auch „Ding Geschöpfe“, um damit die Entfremdung zu kennzeichnen. Das aufgrund ihrer präödpalen Erfahrung dissoziierten Selbst besteht aus erfahrbaren Anteilen und solchen, die als fremd erlebt werden („anderes Selbst“). Die von Khan behandelten Patienten haben aufgrund dieser Struktur kein einheitliches Bild von sich selbst, das sie auch emotional nachvollziehen können. Vielmehr betrachten sie sich gleichsam von außen wie ein „Ding“ (a.a.O., S. 179). Das Gesehene, die Beobachtung des Anderen, z.B. beim Sexualakt, wird wichtiger als das eigenen körperlichen Erleben. Damit erhält zugleich der idealisierte Andere eine erhöhte Bedeutung. Denn als Ersatz für eigene Gefühle und Affekte werden Wünsche externalisiert und dort ausagiert, eine „vollkommene Verkörperung des ‚montierten inneren Objektes‘ in einem äußeren *gefundenen Objekt*“ kann aber nie wirklich erreicht werden (a.a.O., S. 192). Was bleibt, ist die immerwährende Suche nach dem idealisierten Bild und die Inszenierung, sei es als Selbstinszenierung oder als solche, bei welcher der Andere Zuschauer ist. Beides kennzeichnet eine Gesellschaft, in welcher der visuelle Sinn eine dominante Rolle einnimmt.

Vor allem die Bedeutung der Augen, die distanzierte, dinghafte Betrachtung des Selbst und des Anderen, die Tendenz zur Inszenierung und schließlich die Projektion eigener (sexueller) Wünsche in den Anderen deuten darauf hin. Die Befriedigung libidinöser Bedürfnisse in der Moderne erfolgt immer häufiger in der Spiegelung und dem Ausagieren in und an Anderen. In dem Maße, wie diese selbst zu „Dingen“ werden, kann man vermuten, daß Dinge selbst zu belebten Objekten werden, welche die imaginierten Bilder in ihrer Entfremdung abermals verdoppeln. Die hiermit verbundene Symbolzerstörung macht das Ich besonders anfällig für gesellschaftlich vorgegebene Bilder.

Die reale Welt scheint durch eine imaginäre Welt ersetzt zu werden, in der die Bilder vor der Erfahrung und dem Fühlen stehen. Dieser Realitätsverlust ist zugleich Ausdruck der narzißtischen Struktur der Moderne; ein Narziß, der sich nur noch selbst sieht, seine Einmaligkeit aber als vergebliches Bild erlebt. So entsteht das Bild der eigenen Grandiosität und aus der Kränkung über die Vergeblichkeit heraus das Gefühl der Schwäche und Unterlegenheit (Mader, 1987, S. 55 ff.). Indem sich alles auf das eigene Ich zu beziehen scheint, bestätigt es einerseits das gradiose Bild, stellt zugleich stets aber auch eine grundlegende Gefährdung und Bedrohung dar, gegen die sich das moderne Individuum nur durch neue Bilder und Inszenierungen schützen kann, die der weiteren Panzerung dienen, oder durch die ausagierte Wut gegenüber den ohnehin nur als „Ding“ erlebten Anderen: die Bilderwelt und die fehlende „Besorg-

nis“ (Winnicott, 1983) gegenüber den Folgen eigenen aggressiven zerstörerischen Handelns gehören zusammen.

Sie alle sind Ergebnisse eines grundlegenden gesellschaftlichen Wandels. In einer Gesellschaft, in der alles möglich scheint, die ihren eigenen Größenwahn mit Hilfe von High-Tech oder Gen-Technologien auslebt, kann sich aber auch eine andere Dynamik entwickeln. Denn frühe emotionale Verunsicherungen können auch zu der lebenslangen Suche nach narzißtischer Bestätigung führen: Höchstleistungen, das Auffallen um jeden Preis, der zynische Kampf um die Macht oder das blinde Verschreiben an den technischen Fortschritt, auch wenn es dabei über Leichen geht. Die Erscheinungsformen im einzelnen sind dabei höchst unterschiedlich. Die Zerstörung oder Verletzung von Menschen aus Angst oder Hilflosigkeit. Die Benutzung anderer, um sich selbst aufzuwerten, deren reales Schicksal sie aber nicht erreicht. Oder die sorglose Handhabung großtechnischer Anlagen, wenn es nur dem eigenen Ruhm dient. Auf der Ebene fehlender Besorgnis haben sie alle mannigfache Gemeinsamkeiten. Der Dritte, der Andere erscheint ihnen nur als Objekt, als Un-Person, als Ding-Geschöpf. Sie haben im Sinne Hitchcocks „immer Ärger mit Harry“. Aber es läßt sie völlig gleichgültig.

Literatur

- Barthes, R. (1970). *Mythen des Alltags*. Frankfurt/Main.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt/Main.
- Bergler, E. (1933). *Zur Psychologie des Zynikers*. Psychoanalytische Bewegung, 5, S. 19 ff.
- Eckstaedt, A. (1989). *Nationalsozialismus in der „zweiten Generation“*. Frankfurt/Main.
- Geiler von Keisersperg, J. (1518). *Das Buch der Sünden des Munds*. Straßburg.
- Hunt, M. (1992). *Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus*. Frankfurt/Main, New York.
- Khan, M. M. R. (1983). *Entfremdung bei Perversionen*. Frankfurt/Main.
- Kleinspehn, T. (1987). *Mitleid und Opferhaltung – Zu mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhängen im Umgang mit dem Fremden und dem Anderen*. Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Bad Boll, Nr. 16.
- Kleinspehn, T. (1989). *Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit*. Reinbek.
- Knigge, A. Freiherr von (1977). *Über den Umgang mit Menschen (1788)*. Frankfurt/Main.
- König, H.-D. (1987). *Zum Beispiel der Marlboro-Cowboy. Vom autoritären zum triebmanipulierten Charakter*. Psychosozial, 10, S. 69 ff.

- Lacan, J. (1973). Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. In: J. Lacan (1973). Schriften 1 (S. 63 ff). Olten.
- Lagadec, P. (1981). La civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilité sociale, Paris.
- Le Soldat, J. (1989). Freiwillige Knechtschaft. Masochismus und Moral, Frankfurt/Main.
- Mader, W. (1987). Die Gefährdung des Friedens durch den Wunsch nach Unverwundbarkeit. Anmerkungen, 1 (2).
- Moritz, K. P. (1979). Anton Reiser (1785). Frankfurt/Main.
- Müller-Seidel, W. (1989). Die Deportation des Menschen. Kafkas Erzählung „In der Strafkolonie“ im europäischen Kontext, Frankfurt/Main.
- Nedelmann, C. (1986). Psychoanalyse der Dehumanisierung. Vortrag auf der Jahrestagung der DGPPT am 10.10.1986 in Lindau (unveröffentlicht).
- Perrow, C. (1989). Normale Katastrophen. Die unvermeidlichen Risiken der Großtechnik. Frankfurt/Main, New York.
- Sennett, R. (1986). Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/Main.
- Sloterdijk, P. (1983). Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde. Frankfurt/Main.
- Sombart, W. (1913). Der Bourgeois. München, Leipzig.
- Winnicott, D. W. (1983). Übergangsobjekte und Übergangsphänomene. In: D. W. Winnicott (1983). Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. Frankfurt/Main.